

## 《焚書言說》試論

——「效果の期待」を手掛かりに——

材木谷 敦

0 序

1 價値判斷の諸相

2 反論する言說

3 結び

0 序

0—1 對象《焚書言說》

本稿に現れる《焚書言說》とは、『焚書』に收録される、散文言說の總稱である。本稿は、勿論、ここにその全てを引用するわけではなく、議論の必要に応じて選擇するため、操作の意味を喚起すべく、對象を特に《焚書言說》と呼ぶ。『焚書』には詩も收録されているが、ここではそれらを對象から外す。

《焚書言說》試論（材木谷）

『焚書』（一五九〇年刊）は、自序を伴い、李卓吾自身が編集に關與している。しかし、明らかに初刊年よりも後のものと見られる言說も含まれており、初刊以來、徐々に現在見られる状態になったと考えられる。また、多くの言說は、執筆時期が特定できない。通時的考察の餘地は、事實上、ない。

『續焚書』は、正『焚書』と體例において似ているが（共に、書簡、書序、雜述、史論、詩を收め、重複しているものもある）、本稿では對象とせず、かつ混亂を避けて言及を控えた。『續焚書』が李卓吾の死後に刊行されており彼自身は編集に關與していないこと、引用す可き言說がたまたま正『焚書』に集中すること、紙幅の都合等々による（ただし議論は『續焚書』收録言說の存在を意識する）。

テキストは、『焚書・續焚書』（岳麓書社、一九九〇年八月

第一版第一次印刷)、内閣文庫藏明刊本『焚書』(そして尊經閣文庫藏明刊本『續焚書』)による。その他の言説の出所は註などによって示す。中國文は拙譯により、必要に應じて原語を示す。

## 0-2 效果の期待

『焚書言説』には、表層的な主張の一貫性は認められず、機會的である。『焚書言説』は、後に見るように、あるひとつの項目について、表層においては、價值を認定したりしなかったりする。それ故、價值の認定や否定の一方だけを取り上げて、それを李卓吾の主張であるなどすることはできない。「李卓吾の主張」なるものは、さしあたり不可能になる。言説表層における主張の機會性は、書き手の單なる無自覺による素朴な瑕疵や重大な過失、總じて書き手による言説支配の失敗であるかのように見受けられる。しかし、次のような言説を見てみよう。

『焚書』は知人の書問に答えるもので、内容は、最近の學者の膏肓にびったりしている「原語」「切」。その痼疾をずばりと突いている以上、「ひととは」きつとわたしを殺そうとするだろう。

(『焚書』自序より)

この「膏肓」や「痼疾」は、一種の紋切型に過ぎないかのようではあるが、次のような言説を考えに入れると、紋切型以上の意味を發信することになる。

「六經『論語』『孟子』という書物の言葉は」たとえ聖人の口から出ているとしても、必ずや何らかの目的があつて發せられたもので、病氣に應じて藥を與え、時に従つて處方し、それによつてこれらの蒙昧な弟子や迂闊な門徒を救おうとして言つたに過ぎない。藥はうわべの病を癒すだけのものであり、處方は「症狀によつて變わり」一定し難いものだ。これを萬世の至論であるとすることはできない。

(『焚書』卷三「童心説」より)

言説が、症狀に對する藥と認識されている。そう考えると、言説の機會性は、「效果の期待」が原因となつてゐることになる。

この認識は、もとより「自序」「童心説」以外の『焚書言説』にも見られる。その起源としては、複数の言説を想定できるが、ここでは、王陽明言説に參照を求めておこう。「傳習錄」徐愛の序に言う、

門人の中に、自分の心覺えに陽明先生の言葉を記録した

ひとがいた。先生がこれを聞いて、そのひとに言った。  
「昔の聖人や賢人がひとを教育する方法は、醫者が投藥するようなものだ。全て、病氣に應じて處方を定め、症狀によって時々斟酌を加える。要點は病氣を治すことにあり、初めから藥を決めてかかるようなことはしない。もし一定の處方を固執して、症狀に應じて變えることをしなれば、却ってひとを殺す結果になる」

〔陽明全書〕<sup>(2)</sup> 舊序1—a)

〔註〕

(1) 言説表層における主張の機會性は、相對主義と混同されてはならない。機會性は、それが效果という絶對的一點によってしか保證され得ない以上、「表層の差異と本質の同一性」という發想の一發現形態ということになる。相對主義という説明は、この内、「表層の差異」のみを指すに過ぎない。この「發想」の内容、その由來については、拙稿「童心說」の先行者（早稻田大學中國文學會『中國文學研究』第十九期）を参照されたい。ここでは「發想」の一例を示そう。

「事績とは、顔がそうであるように、ひとそれぞれに異なるものだ。顔は、千萬の顔がある。「しかし、本質においては」ひとに「千萬」「の差異」ということがあるだろうか。渠仲寧は、ただ、ひとには「本質においては」「千萬」「の差異」などないということを悟ったが、これが本質（原語本）

《焚書言說》試論（材木谷）

を知ることであり、これが「精一の學」の「一」である。また、顔が「表層においては」「千萬」「の差異」とならないわけにはいかないことを知り、「本質における」「一」が「表層では」「千萬」「の差異」となることを認めたが、これが「一」に至るということであり、これが大同である。」

〔焚書〕卷一「又答鄧石陽太守」より

(2) 『陽明全書』は、台灣中華書局一九八五年九月第四版。以下、本稿の『傳習錄』は、同『全書』卷一―三に所收のものによる。

### 0—3 本稿における、言説の偏重

《焚書言說》の表層における主張の機會性は、言説の「效果の期待」に由來する。それ故、即座に書き手の言説支配の失敗とは見なせない。

しかし、言説の「效果の期待」を、「自序」で見られるからとか、反復されているからとか、言説にそれが現れていると読めるからとかの理由で、書き手の意圖による言説支配の試行やその成果として、即座に書き手の側に還元することもできない。特に「自序」を、序一般がそうであり得るような、「かく讀まれたい」という心情の、屈折した表明と讀むならば（「ひととは」きつとわたしを殺そうとするだろう）、

かく讀まれたいという心情と、書く意圖とを、直結し混同するわけにはいかない。「自序」は、編集の終わった直後の言説であり、言説の現象性を意識すれば、「自序」の書き手は、限りなくひとりの讀者に近いことになる。「效果の期待」を、そのような「自序」の書き手が、言説に追認した性質と考えることは可能だろう。

書かれたものは、常に、書き手にとって、彼以上か彼以下であろうとする。書き手と言説との関係は、どちらかからの一方的な作用ではなく、相互作用である。今、本稿にとって、書き手は言説から導かれて生じ、言説の方が先行している。これらのことから、本稿は、さしあたり「效果の期待」を、言説の外部にある何かに、ではなく、言説そのものに還元し、この「效果の期待」を手掛かりに、言説を検討することを選ぶ。言説を、言説それ自體によって開閉するということである。

その際、讀みによって想像される、言説の形を取らない事象（例えば、想像上の書き手）に關する記述は、これをあえて排除しない。しかし、ある言説からそうして想像された事象を絶對化して他の言説の讀みを規制するような事態は、これを忌避し、言説そのものと言説間の關係とによる規制を重

視する。

#### 0-4 検討に當たって

言説における表層的な主張の一貫性は、既に求められないことになっている。そこで、本稿は主として構造的な部分の検討を試みる。

「效果の期待」による機會性が、言説間での表層的主張の對立として現れるならば、對立する各主張は、ある前提を共有していることになる。前提が異なれば、そもそも對立など發生しないからである。本稿は、次章では、「效果の期待」による機會性の觀點から、いくつかの項目に關する價値の〈認定／否定〉という對立を探し、對立が發生しなければそれとして、發生する場合は、その度にその對立の無化を試み、言説が構造的に依據しているものを検討し、それに應じて言説に名付けを施す。そこで議論される前提なり構造なりは、勿論、「李卓吾の主張」などではなく、むしろ《焚書言説》の想像上の前提、或いは、《焚書言説》が取り込まれていたところの、ある制約ということになる。次いで2章では、《焚書言説》の様態の内、「效果の期待」に關係する部分を検討する。

次章における「項目」の選擇や、2章における言説の様態の認定は、對象に即してのこととはいへ、本稿による判斷において成されている。また、議論の都合上、對立が發生するのに必要な言説や、共通の特徴を持つと判斷された複数の言説から選んだものを取り上げるなど、全ての言説を逐一取り上げたわけではない。要するに、それ自體が問題となる、多くの條件と制約によって、本稿は恣意性を隠せないようにしている。議論上の何がしかの配慮や注意さえ、その意味での恣意性に還元されるだろう。その分だけ、本稿による名付けや判斷や議論が、その都度、さも自明かつ自然であるかのように振る舞うことなく相對化されるものと思われる。

## 1 價值判斷の諸相

### 1-1 欲に相當する項目

李卓吾が欲に相當する項目（以下、欲）を肯定したと語られる際、次の言説がしばしば現れる。

富貴利達は、わたしたちが天から受けた五官を満足させるもので、それは止めようがない。それ故、聖人もこれに従い、これに安んじた。それ故、財を貪る者には俸祿を與え、權勢に走る者には爵位を與えた。

《焚書言説》試論（材木谷）

『焚書』卷一「答耿中丞」より

しかし、次のような言説もある。

今、大地の衆生を見ると、雑食の病を犯さないものはいない。雑食とは何か。見識が不充分で、性急に求めることである。見識の及ぶところは形骸の内であり、形骸の外となると見えない。求めるところは數十世の時間の幅にあり、萬億世の數となると求めない。そもそも功名富貴は大地の衆生がこの七尺の身を奉ずる所以のものだ。それは形骸の内のものである。性急になるのもっともなことだが、そのせいで死ぬまで心を勞し身を奉じ、百歳になつてようやくやめるのだ。（略）心を勞して形骸を問題とするようなことを、智者はしない。まして、形骸を勞して子孫のために牛馬のようになろうとはしない。（略）思うに、衆人の病は、利を好むことにある。また、賢者の病は、名を好むことにある。

『焚書』卷二「答劉方伯」より

欲は、その價值を認定されることがあっても、否定されることもある。相手の違いが異なる「效果の期待」となったものか、何にせよここには對立が生じる。

《焚書言説》が、欲一般の價值を、認定するものではなく、

逆に否定するものでもなく、問題としての欲を認知するものであると見れば、この對立は無化される。ここから、『焚書言說』に、欲認知的言說と名付けた。一般的に、ある事象が問題として認知されれば、議論はその事象の在り方如何に移る。その意味で、『焚書言說』は、問題としての欲を認知する言說に當たるということである。

そのような意味での欲の認知は、王陽明言說において、成されている。

「『書經』に言う『聲色貨利』〔に對する「欲」〕は、良知でも無くすることができないのではないか。」「勿論その通りだ。しかし、初學の修行には、これを掃除洗淨して、留めたままにしないことだ。(略)精明に良知を致して、少しも私欲に覆われることがなければ、『聲色貨利』に接する際にも、必ず天理の作用となる」

(『傳習錄』卷三、25—a)

「聲色貨利」は、單なる欲とは區別される。「聲色貨利」それ自體は零度だが、單なる欲がマイナス價に置かれるために、相對的にプラス價に當たる。そのプラス價は、天理による保證を必要とする條件付きの價值であり、單なる欲には望む可くもない。この言說は、欲への價值の〈認定／否定〉という

問題圈にとつては、不足する。それが欲であるという理由で欲を否定するのではなく、事實上、欲を問題として認知する言說と考えられる。

ここで「答耿中丞」に戻ってみよう。「天から受けた五官」(原語「天生之五官」)とあるように、「富貴利達」は天理の作用によって正當化されようとしている。「答耿中丞」は、王陽明言說に抵觸しない。<sup>(1)</sup>

#### 〔註〕

(1) 所謂陽明學左派の思想家たちは、欲を肯定したとされている。王陽明が欲を認知し、所謂左派はそれに價值を認定し、『焚書言說』は認知の場にあると整理できないか。

#### 1—2 日常性に相當する項目

#### 1—2—1 欲と、日常性に相當する項目

欲が肯定的に語られる際、その保證が、天理ではなく日常性に相當する項目(以下、日常性。内容は1—2—2で述べる)に求められる場合もある。<sup>(1)</sup>例えば、

庶民が毎日行なっているところを舉げて言おう。貨を好むとか、色を好むとか、學に努めるとか、進んで取るとか、たくさん財産を貯えるとか、たくさん田宅を買って子孫のためにするとか、風水を求めて子孫の幸福をはかるとか、

およそ世間の一切の生活職業は、誰もが好むもので、また共に習い共に知り共に言うものだが、これこそが實に『中庸』で、舜が察したと言う、一般庶民の「淺近」の言葉だろう。

『焚書』卷一「答鄒明府」より

次の言説も、日常性から欲を語るとか、時に、欲そのものを語るとか、讀まれることがある。

穿衣喫飯は人倫物理「原語同じ」である。穿衣喫飯を除いて人倫物理「原語「倫物」、省略と見る」はない。世間の種々の事象はみな衣と飯の類にはかならない。だから衣と飯を挙げれば種々の事象は自然にその中に包含される。衣と飯との他に庶民と無關係な所謂種々の事象があるとは違ふ。學者は、ただ「穿衣喫飯」としての「人倫物理の相から「眞空」を知ろうとす可きで、人倫物理の相で人倫物理「そのもの」を分析しようとする可きではない。(略)世間の大路というものは、全てのひとが共にそこを通る。わたしもそこにいる。あなたもそこにいる。村中の誰もがそこにいる。もし自分を差別化(原語「分別」)するようなら、却って庶民の日常に及ばないことになる「原語「則反不如百姓日用矣」」。

《焚書言説》試論(材木谷)

『焚書』卷一「答鄒石陽」より

確かに「衣」とあり「飯」とある。しかし、「穿衣喫飯」は、禪宗の言葉である「著衣喫飯」と同様、日常生活そのものや、そこから日常性を指すと見るのが妥當で、欲を讀むことはできない。この言説が日常性を語るものであることは、言説の後半部「庶民の日常」からも明らかであらうし、後に見るように日常性を肯定的に語る言説が他にもあること、そこに「布帛菽粟」という語が見られることが、傍證となるだろう。

「却って庶民の日常に及ばない」という部分から、「庶民の日常」に價值が認定されていると讀める。そして、この價值の認定は、反復されている。例を挙げよう、<sup>(3)</sup>

世人は平常「原語同じ」に飽きて新奇「原語同じ」を喜ぶ。天下の究極の新奇でも、平常を越えることはないということを知らない。太陽や月はあたりまえ「原語「常」」のものだが、昔からいつも新しい。布帛菽粟「原語同じ」はあたりまえのものだが、「これらのおかげで」寒い時に暖まることができるし、飢えた時に満腹することができる。「これらあたりまえのものも、見方によっては」何と奇ではないか。これは新奇が平常の中にあるということだが、

世人はそれを察せず、却って平常の外部にそれを求めようとする。それを新奇と呼べるわけがない。

『焚書』卷一「復歌侗老書」より

そもそも、世の君子はあたりまえのものをいやがって新しいものを好むように思われる。異端を憎むので、怪を語るのを樂しまない。ひとがちゃんと眼を開ければ、もともと、尋常「原語同じ」にして奇怪「原語同じ」でないものもなければ、奇怪にして尋常でないものもない、ということを知らない。(略) もしも、ただいつも見慣れ聞き慣れているものを平常であるとし、めったに聞かなかつたり突然見かけたりするものを怪異であるとするならば、怪異と平常は「本來、一元的なのに」別のふたつのことになつてしまふ。

『焚書』卷一「歌中丞論淡」より

先の「答鄧石陽」を、「日常性こそが人倫物理であつて、日常性の中に全てが含まれる。日常性と無縁な種々の事象があるわけではない」と讀み變えてもいいだろう(時には「日月」の例示さえ可能なのだから、「穿衣喫飯」や「衣食」<sup>(3)</sup>に固有の指示對象に拘泥する必然性は何もない)。

〔註〕

(1) 陽明學では、天理自體を日常的なものとする。

(2) これらの言説は、例えば、王安石「遊褒禪山記」に言う「世の奇偉瑰怪非常の觀は常に險遠に在りて人の罕に至る所なり」と對立する。『焚書言說』の、先行言説への意識が想像される。一方、例えば、洪自誠『菜根譚』上二一八條に言う「奇に驚き異を喜ぶ者は、遠大の識なし」と、類似している。同時多發的か、引用的かは決めるかねるが、さほど異なる意見ではなかったことが想像される。

(3) 「衣食」が日常性を意味するのは一種の比喩だが、『焚書』卷二「復李漸老書」などのように政治的文脈において「最低生活を保證するもの」を意味する場合もある。

「衣食」の内、「食」は、『焚書』卷三「子由解老序」のように、比喩的に、學問への欲求、切迫した向學心を語る言説に現れることがある(この言説には、飢えて食を求めるかのよう<sup>(4)</sup>に學問を求めるなら、儒・道の區別などないという意味の議論が見られる)。なお、この場合も王陽明言説に参照が可能である。

《もし、「實」に務める心が、飢えているひとの、食物を求めるのと同じなら、喉が乾いたひとの、水を求めるのと同じなら、「名」を求めるようなことはない。》『傳習錄』卷一、23—a

《四書五經の》卷を廣げて「讀んで」いる間は、本當に飢えた者が食に對して満腹することだけを求め、病人が藥に對



して病が治ることだけを求め、暗いところにいる者が燈火に對して照らすことだけを求め、びっこが杖に對して歩けるようになることだけを求めるのと、同じようにすること。暗記することや議論することばかりを問題にすると、〔讀書が〕口耳にばかり資する弊害がある。』（『陽明全書』卷七、24—  
a、「示弟立志說」より）

問題として認知された欲の、價值ある發動が求められている。突き放して考えれば、欲（に相當する項目）においては、今日「內的必然性」「生理的欲求」「希望」等々、別々の名前で呼ばれるものが混亂しているかさせられているらしい。

# 1—2—2 日常性に關する説明

日常性への價值の認定は、王陽明言説が先行している。<sup>(1)</sup>

聖人の行いは、もともと人情と乖離してはいない。魯人が獵の獲物の量を競い合うと、孔子もそうした。村人が鬼やらいをする時は朝服して東の階段に立った。語り合うに値する人物がいないような村で、子供の質問に應じた。（略）普通のひとと全く違う〔原語「奇特斬絶」〕行いは、後世の、高尚〔原語同じ〕を求める者には好まれるだろうが、聖賢はそれを價值あるものとは見なさない。だから、

《焚書言說》試論（材木谷）

難解さを求め〔原語「索隱」〕奇矯なことを行うと、確かに後世それが語られたりするかもしれないが、中庸によつて、そもそも世間から消えて知られなくなることもあるだろう。

（『陽明全書』卷五、13—a、「答劉内重」より）

聖人が説くのは、どんなに精細にわたつても、みな卑近〔原語同じ〕なこと、の學習である。學ぶ者は努力して卑近なところから學び始めれば、自然と高尚〔原語同じ〕な道理を知ることが出来る。別に高尚な道理を知る方法を求める必要はない。<sup>(2)</sup>

（『傳習錄』卷一、10—a）

本稿は、對象言説の他、これらを參考として、「日常性」<sup>(3)</sup>を、「誰の身邊にもあり得るほど、奇異ではなくあたりまえであること」（經驗的なレベルで言う「普通であること」）、<sup>(1)</sup>「一般性」といった意味で使っている（なお、それらに加えて、具體性や經驗性という意味をも發信させられるだろう）。

〔註〕

（1）周知のように、日常性の重視とは、陽明學左派の主張である。しかし、《焚書言說》のための参照は、王陽明自身の言説から充分に取ることが出来る。

(2) 『論語』「憲問篇」に言う「下學而上達」(身近なことを學び高尚なことに通ずる)が意識されているだろう。

(3) 1—2—1で引用した「答鄧石陽」の「却って庶民の日常に及ばない」という部分を見直すと、日常性から逃れようとすることの價値の低さを言うことで、日常性の側から(その限りでは庶民の側から)、學者である相手の高尚を非難しているということになる。

### 1—2—3 反日常性をめぐる言説

しかし、『焚書言説』に、日常性肯定言説と名付けることはできない。日常性を否定的に見る言説がある。例えば、

人間は水のようなものだ。豪傑は大魚のようなものだ。

大魚を求めようとするなら特別な水を探さなければならぬ。豪傑をもとめようとするなら、ひとと違っていることが必要條件になる。(略)今、郷人の好むような人物の中に豪傑を求めるのは、井戸で魚を釣るようなもので、得られる筈もない。(略)豪傑の士は、決して郷人の好むような人物ではない。豪傑は、「どこにでもいるような」郷人の中から生まれない。古今の聖人賢者は、みな豪傑がそれになったものだ。豪傑でないのに聖人賢者になることができた者など存在しなかった。

『焚書』卷一「與焦弱侯」より

ここでは、「豪傑」(才知がひと並み外れて優れた人物)に對して、日常性の範疇に含まれる「郷人」を貶めている。

豪傑と凡民の區別は、ひとを庇うかひとに庇われるかによつてわかる。

『焚書』卷二「別劉肖川」より

これは、「郷人」が「凡民」(原語同じ)になっているだけで、先と同様の説明が成り立つ。

日常性／反日常性。單純に言説の發せられた相手が違つたからに過ぎないのかもしれないし、經時的變化かもしれないし、一方では——言説を越えて、書き手の生身の思考行爲の樣を想像する限りでは——先の「答鄧石陽」に讀み取れる、日常性の相から眞空を見極めるといふ不可能性(＝理想)の發現形態かもしれない。

しかし、そのどれもが、對立無化のための決定的な説明とはなりにくい。むしろ、王陽明言説において價値を認定された日常性が、『焚書言説』では、問題としての認知の段階に置かれていふと考えることが、對立無化には、有効だろう。ここから、『焚書言説』に日常性認知的言説と名付けたい。

それはそれとして、別な側面から考えてみよう。先の「答

鄧石陽」は、「あなたがひとと違おうとするのはいけない」と要約し得る側面を持つ。それに加えて、

その性は褊急、その色は矜高、その言葉は鄙俗、その心は狂痴、その行いは率易、(略) そのひととなりがこうだから、郷人はみなこのわたしを嫌っている。

(『焚書』卷三「自贊」より)

(これも見るからに反日常性の言説だが) この言説を考えに入れると、「日常性から外れるのはこの言説の書き手だけでよい」という前提が想像される。この前提によって、他者が日常性から外れることが問題視されているのではないか。ここには、書き手の恣意性と自己像操作意識が見て取れる——或いは、それらを假定しなければ、とりあえずの説明が付かない。もっとも、かかる検討は、想像上の個人の人格の問題に過ぎず、日常性をめぐる對立に關する、思想としての側面からの検討に、何ら資するものではないが。

(註)

- (1) 『論語』「憲問篇」の「下學而上達」を解説する『焚書』卷四「批下學上達語」には、「下學」については聖人も凡民も差異はないので「滿街皆是聖人」とも言えるが、「上達」は聖人にのみ可能であるため、顔子以下はみな凡民であるという内容の議論があり、「凡民」をめぐる議論の總括と讀める。

《焚書言說》 試論 (材木谷)

自己完結的な議論であるため、書いてあること以上のことを分析詮索する餘地はない。畢竟、『焚書言說』は、觀念を語る上では日常性を問題として認知しながらも、現實を語る上では「聖人」を絶對視し凡民に對しては差別的であるらしい(そうであればこそ、學者に向けられた言説において「庶民の方がましだ」という意味の批判の効果が期待できたのではないか)。結果、學者に對しては凡民を高め、凡民に對しては學者(聖人賢者)を高めるが、ここで最も高いのは言説かその書き手である。

(2) この言説と「與焦弱侯」とを總合すると、書き手自身が聖賢豪傑の條件を満たしているとも言っているかのようだ。

(3) 拙稿〈髪を切る前に家を出た後で——李卓吾(一五二七—一六〇二)の落髮出家〉(早稻田大學中國文學會『中國文學研究』第十八期所收)は、李卓吾の落髮出家をめぐる言説から、彼の自己像操作意識の過剰を想像した。因みに、彼の落髮出家をめぐる言説は、機會性に満ちている。

### 1—3 女性をめぐる言説

多くの先行研究においては、李卓吾は男女平等を主張したとか、女權論者の草分けであるとか言われている。つまり女性に價值を認定したということなる。ここでは、その根據となっている言説について「效果の期待」によって検討する。

對立無化には及ばず表層的にも構造的にも一貫性が認められる。

昨日、大教をお聞きしたところ、「婦人は見識が不充分で、道を學ぶにたえない」とのこと。本當にそうだろうか。(略) ヒトに男女「の區別」があると言うのはよいが、見識に男女「の區別」があると言うのはいけない。見識に優劣があると言うのはよいが、男の見識がみな優れており、女の見識がみな劣っていると言うのはいけない。からだは女でも見識が男であり、正論を聞くのを楽しみ俗語の聞くに足りないのを知っており、學んで出世するのを楽しみ浮世の戀うるに足りないのを知っていれば、恐らく當世の男はそのひとを見てみな汗を流して恥ずかしがり聲も出せないだろう。(略) 呂姜、文母の舉例がある) これらの見識の優れた女は、家の吉祥善瑞であり、數百年に亙る積徳がなければ生まれないとわたしは思う。

〔『焚書』卷二「答以女學道爲短見書」より〕

整理すると、言説は、女性そのものの價值を認定しているわけではない。男性のような徳目を具えた女性（それが「貞女」にほかならない）の素晴らしさが語られている。言説は、かかる女性の數を少ないと見ている。ここに言う女性像

は理想であり、現實の女性に對する缺如感を前提としている。ここに讀めるのは特定の（若しくは理想化された）女性への稱賛と、一般的（若しくは現實の）女性への蔑視に過ぎない。

「效果の期待」からふたつのことが考えられる。先ず、言説は誰かの「大教」に反論することを目的として、單に一般普遍に對して例外個別を主張するもので、何か固有の女性觀を語ることが目的とは考えにくい。次に、書き手・李卓吾が梅國楨の娘の澹然や善因と學道上の親交を持っていたことは周知の通りだが、これが、親交以後の言説であるとすれば、梅家とその娘を稱賛するという效果が期待されている可能性も大きい。反論にせよ稱賛にせよその兩方にせよ、極めて狭い關係に回収されるだろう。

〔『焚書』卷四「讀若無母寄書」も、しばしば言及される。〕

言説は、若無という人物の母が若無に書いた手紙を引用して絶賛する。その母がその手紙を書いたのは若無に出家をやめさせるためであること、若無に出家させたのは李卓吾であることが、文面からわかる。

卓吾子が「手紙を讀んで」感激して言った。「若無よ、君の」家には聖母がおられる。「君の」身近には眞の佛が

おられる。(略)「母の手紙にひきかえ」わたしが先に君に送った手紙を思うと、意味もなく聲を張り上げ愚人を脅すようなもので、眞情實意とは何の關わりもない。頼むから速やかにそれ「手紙」を水火に投じて、聖母には見せないように。(略)若無を思うことは「母親も」きつとわたしと同じである。

これも女性への價值認定とは讀み難い。不特定多數の女性、言及されず、特定の個人が稱賛されているに過ぎないからばかりではない。「效果の期待」から考えれば、言説は、その母親が望まないのに若無に出家させたことについて母親に謝罪し、かつ母親を稱賛して和解を圖っているように讀める。若無への指示(「見せないように」)は、出家させるに至る過程の證據隱滅的な意味があるようにも見える。やはり、極めて狭い關係に回収されるだろう。これは女性の價值を語ったものでさえない。

《焚書言説》には、男尊女卑言説という名前がふさわしく、この點では、表層的にも構造的にも一貫性がある。

#### 〔註〕

(1) 例えば、澹然については『焚書』卷四「豫約」・「早晚守塔」に、「梅澹然は出世の丈夫で、女ではあるが男も及ばな

《焚書言説》試論(材木谷)

い」とあり、善因については同じ「豫約」・「感慨平生」に「善因などの衆菩薩はわたしの死に際には、きつとひとを寄越して見に来させるだろう。そもそも諸菩薩はたいへん得難いが、善因のような者は、ひとりでいくつかの生業を取り仕切つて、よく行き届いている。(略)その才力や見識が大いに並外れていると聞いていた」とある。

#### 1-4 國家をめぐる言説

《焚書言説》には、國家に批判的なものが見られる。ここでは、議論の必要から、ふたつを引用する。

ひとつは、『焚書』卷四「因記往事」より。これは、知人との古い會話の思ひ出話を枕に、當時横行した海賊・林道乾を稱賛して、充分な對處ができない官吏のことを嘆く言説となっている。

もしも林道乾に、郡守二千石の任務に當たらせるなら、海上に林道乾がもうひとり出現しても、ほしいままにはさせないだろう。もしも、わたしに海上の林道乾と交替させるなら、この郡守となった林道乾は數日も経たないうちに「海賊になった」わたしを殺し、ひとりの兵士も一本の矢も損失しないであろうことが、わたしにはわかる。さらに、わたしを郡守にさせる時が、丁度、林道乾の横行する

時なら、わたしが、計略によつて林道乾を誅擒し、數十年に亘つて海上に横行する海賊を一掃することができるとなどは、國家は保證できまい。これはみな自然に理解できることで、身の程を考えないわけにはいかない。

今ひとつは、『焚書』卷三「忠義水滸傳序」より。これは、『水滸傳』の、宋公明ら百八人に忠義を見て稱賛する言説となっている。

國を治める者は、『水滸傳』を「讀まないわけにはいかない。この傳を讀んでみれば、忠義は、水滸の側にはなくなり、みな君主の側に存在するようになる。賢宰相は、讀まないわけにはいかない。この傳を讀んでみれば忠義は、水滸の側にはなくなり、みな朝廷に存在するようになる。兵部で軍國の樞機を掌握する者、これもやはり讀まないわけにはいかない、いやしくも一日この傳を讀めば、忠義は、水滸にはなくなり「讀んだ人物の屬性となり」、みながよりすぐりの城壁守備となる。

缺如感を示すふたつの言説には、それぞれ、「無能だ」「精神性が缺如している」と、國家の價値の否定、國家批判を讀むことができる。

しかし、次のような言説がある。

天下の財物は全て君主の財物で、いくらか多用しても構わない。天下の民衆はみな君子の民衆で、多少なら酷使しても我慢して受け入れる。大賢が君主と民衆の間にいさえすれば、きつと調停する方法があるから、ある程度を越えなければそれでよい。ただ、下を調停す可きで、斷じて上に反逆してはならない。

（『焚書』卷二「復晉川翁書」より）

前ふたつの引用は國家批判、今の引用は爲政者側の絶對的價値の認定、國家への應援となっており、ここには對立が發生する。

これらの言説は、どれも、缺如感から、優れた人物が出現することを期待しており（林道乾、忠義、大賢）、一種の英雄待望論と讀むことができる。そのことから、對立を無化することもできるかもしれないが、この英雄待望論的性質は、さらに別のレベルの構造に還元されると考えられる。

《焚書言説》がいくら國家を批判しても、そこでは、國家そのものの消滅が願われているわけではない。どの言説も、專制體制國家の存在を自明の前提とし、その存続を願うものとなっている。その願いによって、對立は無化される。そして、そのような願いの《焚書言説》における發現形態が、缺

如感なり一種の英雄待望論なりであると考えられる（單純に考えても、それ以外の發現形態は充分あり得ただろう）。

さて、引用した「因記往事」「忠義水滸傳序」「復晋川翁書」を整理してみたい。

1 國家は存在し、存續す可きであるから、國家の在り方は、關心を拂ひ議論するに足る問題である。

2 今の時代は大變であり、AまたはB。

A だからこそ危機回避のためには國民は國家に協力す可きだ。

B それなのに國家には人材が缺如している。

3 2のように危機感はあるてもわたしには何もできないので（國家だけが頼りであり、それ故に國家は頼られるに足るものでなければならず、そのためには）頼りになる人材が國家にいないなければならない。

3 の無力感、乃至は依存心は、先の三つの言説の中に充分見られると思われるが、次の言説によって補う。

「内憂外患の時代にあつて」あなたの素晴らしい素養を措いて家食のまま放つて置くなら、天下のことは誰に處理を任せればよいのか、わたしには本當にわからない。（略）  
實に、「優れた政治家だった」張江陵を思い出すものだ。

# 《焚書言説》試論（材木谷）

（『焚書』卷二「答陸思山」より）

また、3の丸括弧内の部分は、論理的には飛躍しているが、かかる飛躍によって、ほかならぬ國家を依存の對象として選ぶ（それは前論理的である）のが、これらの言説であると考へざるを得ない。

この「整理」に見られる意識を、例えば、反逆者の言説のものとするにも、逆に、所謂士大夫層の言説のものとするにも、無理があるだろう。特に、當時の國家の側に立つならば、ひどく薄弱で無責任な意識と見えるだろう。體制を宣揚するなどの、國家にとって積極的に都合のよい役割を、かかる意識の言説が果たしたとは考えにくい。發端として個人がXについて感じた缺如感が、多數に共有されたり、多數が共有するように語られたりする時に、廣い意味で「X主義」と呼ばれるとするならば、〈支配者／被支配者〉の場の外部から發せられたと思しい《焚書言説》は、少なくとも「對國家缺如感言説」だが、特に「國家主義的言説」という名付けをも拒まないだろう。

言説の量の上で、應援よりも批判の方が多いのは、（病を治すかのような）「效果の期待」から考えれば、當然のことだろう。その批判が實際に何かを変えたかどうかは定かでない。

いものの（海賊や小説の登場人物が語られる、あの、具體性の缺如した、好事家的な議論を見よ）、國家を批判する言説が、「面白い讀み物」であり得たであろう以外に、ある一定の社會關係において、國家に對する不滿の安全弁となり得たであろうことは、想像に難くない。

## 2 反論する言説

《焚書言説》には、「效果の期待」の結果としてその當座の效果以外の期待を失ったためか、局地的なものが見られる。<sup>①</sup>そして、「效果の期待」の結果として、或いは局地性の顯著な現れとして、（既に見られたように）反論する言説が多い。書簡は、たいてい、相手に對立する意見を述べる。それだけならば書簡の特性によるに過ぎないとも考えられるが、序や雜述の類にあっても事情は變わらず、他者の言説や、通念と思しき意見に反論するものが多い（誰かの意見を紹介してから反論を展開するのがパターンとなっている）。この様態を、ここでは、一般に代表作とされる「童心説」で見てみよう。

龍洞山農が、『西廂記』に序文を書き、その終わりにこう言っている、「わたしを知る者よ、わたしのことを、『まだ童心を残している』などと思わないで欲しい」。そもそ

も、「童心」とは、眞の心である。もしも「童心」を不可とするなら、それは眞の心を不可とすることである。そもそも、「童心」とは假飾を絶った純眞であり……。

（『焚書』卷三「童心説」冒頭部）

言説は、他者が貶辭として用いている「童心」を、ともかくプラス價に置き直している。《焚書言説》で、「童心」という言葉が現れるのは、「童心説」を措いて他にない。その「童心説」は、たまたま他者の意見に反論している他の言説に似て、たまたま捕まえた言葉の價値を反論的に轉倒させる言説である。この部分は、さしあたり、言葉の意味をズラす形の反論と見られ、そこだけを見れば、詭辯と言ってもいい。こうして現れた「童心」から、即座に書き手の確固たる思想を求めることには無理がある。<sup>②</sup>

「效果の期待」の結果として、《焚書言説》の表層は、機會的になり、局地的になり、反論的になっている。そこに、自明の普遍性を期待することはできない。また、言説が普遍性を喪失していると讀まざるを得ない場合があるとしても、それはむしろもともと言説に「效果の期待」が存在することの當然の歸結であって、讀みがどんなに抵抗しても、どこかに無理が生じることになる。



書くことが、書き手に、少なくとも思考の場と發言の場とをもたらずとして、『焚書言説』では、後者の方が廣くなっていると考えられる。現れているのは、言わば「發言するために發言する言説」である（効果が目的となつてゐる以上、この「發言する」は少しも自動詞的ではない）。「發言するために發言する言説」は、「發言」が他者に對して行われる行為である以上、書き手が「言つて見せる言説」であるかのように見える。そう見る限りでは「効果の期待」は單に言説の性質であるに留まらず、書き手の自己像操作意識と結び付くだろう。しかし、そうして兩者の結合を想像してみても、書き手の自己像操作意識と言説における「効果の期待」の發生とのどちらが先なのか、よくわからない。

### 〔註〕

(1) 『焚書言説』には近況報告の域を越えないものや何を議論しているのか明確ならざるまま議論が展開されるものが見られる。

(2) 特に、『焚書』巻五には、他者に反論する言説が、（結果として、だろう）多々收められている。因みに、拙稿「李卓吾『焚書』巻三「時文後序」をめぐる」（早稲田大學大學院『文學研究科紀要』別冊第二十集文學藝術編所収）では、反論する言説としての「時文後序」を検討している。

『焚書言説』試論（材木谷）

(3) それにも関わらず、「童心」に關する検討は興味深い今後の課題である。語の一般的意味よりは、語の現れ方からの検討になるだろう。

(4) 自己像操作が行われていたとすれば、何のためだったかということは、今後の課題としたい。そこでは、あの書き手と、あの書き手を迎えた社會の相とが、問題になるだろう。

### 3 結び

言説における「効果の期待」は、それでも書き手の意圖の支配下にあるかのように見えるかもしれない。本稿は、書き手の支配的な意圖も、そこに何かを還元することも求めなかったが、意思の有無の問題を越えて、『焚書言説』の場合の、書き手の支配的な意圖に關する判斷不能について、觸れておきたい。

言説における「効果の期待」という性質を、書き手にとつての書くための意圖の支配下にあると斷定するためには、少なくとも、書き手の自覺の様態が特定できなければならぬ。言説における「効果の期待」への書き手の自覺が存在したと假定して（存在しなかったと假定するなら議論の必要はない）、想像されるその自覺の様態は、以下の通り。

A1「効果の期待」への自覺が恒常的で、

の可能性とを湛えて、言葉はある。

2 「效果の期待」への自覺は恒常的でなかったが、  
B 1 規則として實踐したという意味での自覺。

2 自己の言説に對する正當化のための辯解として利用した  
という意味での自覺。

3 ある程度まで規則として實踐し、ある程度まで辯解として  
利用したという意味での自覺。

4 規則とすること自體が「效果の期待」を抑制するため、  
實踐を時には避けさえしたという意味での自覺。

A にふたつの條件と B に四つの條件。A からひとつと B からひとつとの掛け合わせで八種類の自覺の様態が、少なくとも、想像される。どのひとつも、それが成り立つ際、他を排除する。しかし、成り立つひとつがどれか、全くわからない（なお、「支配的」であるためには、A は 1 でなければならぬが、B はどれでもよい）。

間もなく、本稿の議論は凍結され、ただの『焚書』が現れる。名付ける意思の有無に關わらず、誰でも、何度でも、その書物を讀むことができる。その紙の上では、誰でも何度でも「李卓吾」に出會うことができる、ということは實際は誰ひとりとしてただの一度さえ彼そのひとに出會うことはないし、なかったし、ないだろう。紙の上、書き手の祈りと讀み